

Preghiera ecclesiale e contemplazione

Coltiviamo perciò con massimo impegno lo spirito della santa orazione e devozione, al quale tutte le altre cose temporali devono servire, così da essere veri seguaci di san Francesco, che sembrava non uno che prega, ma un uomo fatto preghiera.

La preghiera francescana è affettiva, cioè preghiera del cuore, che ci porta ad una intima esperienza di Dio. Contemplando Dio, sommo bene, da cui ogni altro bene procede, devono erompere dal nostro cuore l'adorazione, il ringraziamento, l'ammirazione e la lode. (Dalle *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, 45,7 e 46,6)

I - Preghiera ed ecclesialità in Francesco d'Assisi

di Paolo Martinelli, OFM Cap

Il percorso che propongo in questa meditazione è molto semplice: vorrei cercare di illustrare brevemente l'unità dell'espressione "preghiera ed ecclesialità" nell'esperienza di Francesco. Cerco di richiamare qualche elemento che mi sembra particolarmente significativo in questo orizzonte. Evidentemente non ho alcuna pretesa di completezza ma solo il desiderio di suggerire piste per ulteriori riflessioni.

1. Francesco in preghiera davanti al Crocifisso di S. Damiano

La prima immagine che viene in mente è quella di San Francesco nella chiesetta di San Damiano che prega davanti al Crocifisso. In questo episodio vedo l'intreccio di queste tre cose: 1) Francesco - l'uomo che prega -; 2) che si rivolge a Cristo; 3) dentro una chiesa:

Era già del tutto mutato nel cuore e prossimo a divenirlo anche nel corpo, quando, un giorno, passò accanto alla chiesa di San Damiano, quasi in rovina e abbandonata da tutti. Condotta dallo Spirito, entra a pregare, si prostra supplice e devoto davanti al Crocifisso e, toccato in modo straordinario dalla grazia divina, si ritrova totalmente cambiato. Mentre egli è così profondamente commosso, all'improvviso - *cosa da sempre inaudita!* (Gv 9,32) - l'immagine di Cristo crocifisso, dal dipinto gli parla, movendo le labbra. «Francesco, - gli dice *chiamandolo per nome* (Cfr Is 40,26) - va', ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina». Francesco è tremante e pieno di stupore, e quasi perde i sensi a queste parole. Ma subito si dispone ad obbedire e si concentra tutto su questo invito. Ma, a dir vero, poiché neppure lui riuscì mai ad esprimere la ineffabile trasformazione che percepì in se stesso, conviene anche a noi coprirlo con un velo di silenzio. Da quel momento si fissò nella sua anima santa la compassione del Crocifisso e, come si può piamente ritenere, le venerande stimate della Passione, quantunque non ancora nella carne, gli si impressero profondamente nel cuore.

Francesco - lo sappiamo - si trova in un momento molto particolare quando avviene questo incontro con il Crocifisso nella chiesuola di san Damiano: era ormai crollata quell'immagine che aveva di sé, l'ideale eroico di colui che doveva sempre vincere, essere il primo, solitario in tutte le sue battaglie, ed aveva cominciato ad essere "realista", accettando nel lebbroso la ferita che la realtà porta, e quella ferita che anche lui stesso riconosceva di avere e di portare nel suo cuore.

Ora Francesco è diventato un uomo mendicante del mistero di Dio: per questo lo vediamo pregare di fronte al Crocifisso, dentro una chiesa. E' diventato un ricercatore, un mendicante dell'Essere e del senso della propria vita. Francesco scopre, dopo il crollo dell'idealità iniziale della sua vita, che per essere se stesso non basta il proprio progetto; ossia che l'uomo, per essere se stesso, ha bisogno di qualcosa di più grande di sé. Per questo egli comincia a mendicare, inizia a domandare. La preghiera di Francesco, a questo punto, è innanzitutto testimonianza che *per essere sé bisogna uscire da sé*.

In questo quadro iniziale della sua fervida orazione a San Damiano, il Santo d'Assisi manifesta come la preghiera sia innanzitutto *un atto umano fondamentale, un gesto antropologico costitutivo*. La preghiera possiede, in quanto domanda a Dio, una dimensione profondamente drammatica. In Francesco questo è chiarissimo dall'inizio fino alla fine: dalla posizione davanti al crocifisso di san Damiano fino all'episodio delle stimmate (come, peraltro, ha mostrato in modo molto suggestivo Liliana Cavani nel suo secondo film su Francesco), il rapporto con Dio è il dramma umano per eccellenza. La preghiera non è innanzitutto un'attività di "relax spirituale" o di "tempo libero", ma è un atto drammatico della libertà dell'uomo alla ricerca della verità di sé.

2. L'incontro col Crocifisso avviene in una chiesa che "sta crollando"

E' interessante, inoltre, che Francesco incontri Cristo Crocifisso e dialoghi con lui proprio in chiesa. La preziosità della Chiesa sta precisamente nel fatto di "contenere" Cristo, come Francesco afferma in modo così vibrante nel suo *Testamento*: "E il Signore mi dette tanta fede nelle chiese, che così semplicemente pregavo e dicevo: *Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, in tutte le tue chiese che sono nel mondo intero e ti benediciamo, poiché Con la tua santa croce hai redento il mondo*".

Colpisce, in particolare, questa scoperta di Cristo come interlocutore della propria ricerca all'interno di una chiesa "difettosa", la chiesa di S. Damiano: una chiesa che "sta crollando". Ciò fa capire bene che la presenza della Chiesa nella nostra preghiera deriva dal fatto non di essere perfetta, ma che lì è presente Cristo. La Chiesa è il luogo in cui io posso rivolgermi alla Sua presenza. Il difetto della Chiesa non è per Francesco motivo di scandalo, ma percezione di un compito. Queste sono le parole che il Crocifisso gli rivolge: "*va e ripara la mia chiesa*". Egli non prende le distanze dalla Chiesa, vedendo il suo limite. Piuttosto si accorge che in quel luogo Cristo lo sta chiamando ad un compito: lavorare per edificare questa dimora di Dio tra gli uomini.

Francesco ci insegna che si può incontrare Cristo anche in una chiesa "diroccata". Egli, infatti, sa che si può dialogare con il mistero di Dio solo all'interno di una dimora: c'è un *rapporto* se c'è una *dimora*, se c'è un luogo abitato da Dio e dall'uomo nello stesso tempo. La dimora rende possibile l'incontro, come l'incontro autentico genera una dimora. Il Santo di Assisi nella chiesa trova quello che cerca, cioè il rapporto con il Dio presente, con il Dio che si fa carne e che "abita in mezzo a noi" (Gv 1,14). Pertanto, per lui il riferimento alla Chiesa non è un atteggiamento doveristico o moralistico. La preghiera francescana non è ecclesiale perché "deve" essere tale, ma lo è in quanto Francesco qui, nella Chiesa, trova quello che da solo non troverebbe.

3. Preghiera e sacramentalità in Francesco

Se l'ecclesialità della preghiera in Francesco identifica innanzitutto il luogo esistenziale dell'incontro con Cristo, è necessario ora cercare di individuare la sua struttura fondamentale, che può essere facilmente individuata, a mio avviso, nel sacramento. La preghiera ecclesiale di Francesco ha come sua impronta, informante ogni altra preghiera, la sacramentalità. Segno inequivocabile ne è il suo costante riferimento all'Eucaristia e alla preghiera ordinata della Chiesa.

Non si sbaglia Raul Manselli quando afferma che *il tema più importante degli scritti latini di Francesco è l'Eucaristia*. Questo fa pensare alla profonda dinamica incarnatoria della preghiera ecclesiale di Francesco. La memoria va immediatamente alla sua *Ammonizione Prima*. Qui emerge la dinamica della preghiera ecclesiale imperniata in questo “gioco” tra il “vedere” e il “credere”, come lo chiama Padre Vaiani, davanti al segno che Dio pone della sua presenza.

Padre Kajetan Esser nel suo commento alle ammonizioni ricorda con tenacia quanto questo testo abbia *una preoccupazione antidualistica*; affermare la logica del visibile come strada per l'incontro con l'invisibile Dio non poteva che risultare insopportabile ai sostenitori dell'eresia catara. Dio e la materia in qualche modo erano considerati da questi in assoluta antitesi. Dire che Dio Padre si rende visibile nella carne del Figlio e che tale mistero rimane legato alla Eucaristia era porre uno scandalo irriducibile non addomesticabile.

Si entra, dunque, in rapporto con il Dio invisibile attraverso i segni visibili della Sua presenza. Francesco si presenta a noi come testimone del fatto che l'Invisibile ha voluto rendersi percepibile nel segno umano: questa è la “logica” del sacramento, la “logica” della preghiera di Francesco verso Dio.

E' necessario evidenziare questa valenza dell'incarnazione che si prolunga nella Chiesa-Sacramento che si esprime per Francesco nel valore della Santa Messa. Siamo all'inizio della *I Ammonizione*, dove egli fa un sorprendente paragone tra l'evento dell'Incarnazione - quando il Verbo discende per entrare nel grembo della Vergine - e la celebrazione eucaristica che viene celebrata ogni giorno sull'altare:

“Ecco, *ogni giorno egli si umilia* (cfr. Fil 2,8), come quando dalla sede regale (Cfr. Sap 18,15) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; *ogni giorno discende* dal seno del Padre sull'altare nelle mani del sacerdote. E come ai santi apostoli si mostrò nella *vera carne*, così anche ora si mostra a noi nel *pane consacrato*. E come essi con gli occhi del loro corpo vedevano soltanto *la carne* di lui, ma, contemplandolo con gli occhi dello spirito, credevano che egli era lo stesso Dio, così anche noi, vedendo *pane e vino* con gli occhi del corpo, dobbiamo vedere e credere fermamente che questo è il suo santissimo corpo e sangue vivo e vero”.

Come allora il Verbo discese dal suo trono regale per entrare nella carne di una giovane ragazza di Nazareth, così ogni giorno Dio, per entrare in colloquio con noi, si umilia, facendosi segno sensibile, segno fragile. In tal modo la posizione di Francesco esalta la comprensione cristiana del rapporto con il divino, in modo tale da escludere due estremi: da una parte, una presenza dell'onnipotenza divina che eliminerebbe la libertà dell'uomo; dall'altra parte, il rapporto con il Mistero di Dio affidato alle nostre fantasie religiose: allora la preghiera diventerebbe, rischiosamente, la muta proiezione di se stessi.

L'ecclesialità della preghiera e la sua logica sacramentale affermata da Francesco si documenta come alternativa ad un rapporto con Dio che annulli la soggettività umana o che riduca Dio ad una propria immagine. In questa prospettiva l'ecclesialità della preghiera francescana mette in evidenza il nesso tra Dio, che entra nella storia per parlarci faccia a faccia, e l'umana libertà.

La preghiera è un gesto profondamente umano perché implica tutta la nostra libertà: Dio facendosi carne e rimanendo presente nel gesto del sacramento interpella la mia libertà. Come Dio ha voluto “dipendere” dalla libertà di Maria per entrare nella carne, per diventare visibile, uomo tra gli uomini, così oggi Dio entra nella carne attraverso la libertà degli uomini che gli dicono “sì”.

Quanto ho accennato è sufficiente per comprendere come la struttura sacramentale della preghiera ecclesiale di Francesco non possa che avere al suo centro la persona di Maria. Da qui sarebbe necessario fare una riflessione sulla posizione di Maria nella spiritualità di Francesco: *Maria è la vergine fatta Chiesa*. Quindi Maria è da questo punto di vista la protocellula e l'archetipo del *tempio* che Dio abita, ossia la Chiesa. La Parola di Dio va ascoltata e accolta come Maria ha fatto; ma lo stesso mistero eucaristico viene visto in luce mariana, ossia alla luce del

mistero dell'incarnazione del Verbo nel seno di Maria. La permanenza del Verbo nella storia, la contemporaneità di Cristo implicano una sottolineatura della dimensione mariana della spiritualità.

Di conseguenza, l'umiltà di Dio consiste per Francesco nel fatto che Dio nella sua autocomunicazione voglia implicare la libertà dell'uomo che gli dice "sì". Questa è la logica del sacramento, che coinvolge fin dall'origine la nostra libertà. Laddove la creatura gli dice di sì, il mistero di Dio entra nel tempo e nello spazio. *L'uomo, mendicante di Dio, si trova di fronte a un Dio che diventa mendicante della sua libertà* per poter entrare e porre la sua dimora tra noi.

Da qui possiamo portarci a contemplare la seconda parte dell'*Ammonizione*, quando Francesco propone una potente analogia tra i discepoli di Gesù e noi. Come essi con gli occhi della carne vedono Gesù di Nazareth ma con gli occhi dello spirito, cioè gli occhi della fede, riconoscono il Figlio di Dio, così noi oggi, che con gli occhi della carne vediamo il pane e il vino sull'altare, con gli occhi della fede riconosciamo il corpo e il sangue del Signore. Solo un Dio che si umilia così esalta la nostra libertà, evocandola continuamente. La nostra libertà emerge quando Dio si manifesta a noi attraverso un segno. Tutta la nostra libertà è impegnata nell'avventura di seguire Dio che si è fatto piccolo per diventare nostro interlocutore. In tal senso non credo si esageri nell'affermare che tutta la preghiera di Francesco ha la sua impronta originaria nel sacramento.

Anche la Parola di Dio viene ascoltata da Francesco in questa dimensione sacramentale della presenza del Signore. Infatti, egli è tutto teso ad ascoltare quella Parola che viene celebrata ed annunciata dalla Chiesa-sacramento. Egli non è preoccupato di interpretare la Parola di Dio; sa che è piuttosto essa ad interpretare il suo cuore e i suoi desideri. La Parola di Dio è per Francesco Gesù che gli parla in quel momento.

4. Struttura trinitaria della preghiera di Francesco

Da qui emerge anche la struttura trinitaria della preghiera di Francesco, proprio perché ecclesiale, come dice l'antica espressione di Prospero d'Aquitania: *lex credendi lex orandi*. La preghiera ha la stessa struttura della fede. Prendiamo, ad esempio, la Regola non Bollata al capitolo XXXIII. Si tratta di una maestosa lode alla Santissima Trinità in cui emerge anche tutta la visione che Francesco ha di Dio. Per lui adeguarsi alla struttura della fede non è qualcosa di esteriore, a cui dover flettere la propria libertà, come davanti ad un dovere che si debba sopportare; al contrario, abbracciare la fede è il modo con cui la sua libertà onora il Dio che si spoglia nella via della kenosi e gli viene incontro.

Infatti, nella stessa struttura della preghiera trinitaria, Francesco comprende che il suo grido, il suo essere mendicante del Mistero, viene trasfigurato nel grido della figliolanza: la struttura trinitaria della preghiera ecclesiale permette al *grido dell'uomo mendicante* di divenire il *grido del figlio*: Abbà, Padre. Grido che può avvenire solo in Cristo, nel suo corpo che è la Chiesa, per l'azione dello Spirito Santo.

5. Preghiera che abbraccia l'umanità e il creato

Infine, vorrei sottolineare il nesso tra la preghiera ecclesiale francescana e le circostanze normali della vita. Ciò che Francesco celebra nel sacramento, che ascolta nella parola di Dio, il suo atteggiamento di fronte ai limiti della Chiesa e dei sacerdoti, tutto questo non rimane confinato nell'atto di preghiera. Per Francesco la preghiera è il paradigma del rapporto con tutta l'esistenza. Infatti, nella preghiera la libertà trova la struttura del proprio rapporto con tutta la realtà, con la Chiesa, con i suoi limiti e con tutte le persone, a partire dalla *fraternitas*. Francesco sta di fronte al lebbroso accettando la sua ferita e abbracciandolo, perché sa che il lebbroso è più della sua ferita. Abbracciando il lebbroso egli dialoga con il mistero di Dio presente nel segno di quella persona.

Nel sacerdote peccatore non vuole guardare il peccato, ma l'azione del Mistero di Dio in lui. Allo stesso modo egli abbraccia il fratello che il Signore gli mette di fianco, così com'è, perché sa che questi è più del suo limite, più del suo peccato. Il lebbroso, la Chiesa, il sacerdote peccatore, il fratello pieno di limiti, come lui stesso sa di essere pieno di limiti: egli sa che questa realtà così concreta è il luogo in cui il mistero di Dio entra in dialogo con il suo cuore. Tutto questo è il modo con cui il mistero di Dio bussa alle porte della sua libertà e, dunque, anche della nostra.

In analogia al sacramento, in cui Francesco coglie il Mistero di Dio presente in un segno fragile, egli riconosce nei fratelli, così come sono, innanzitutto, il luogo in cui il sacramento, per così dire, si prolunga. Attraverso il fratello messi accanto, il Mistero di Dio, celebrato nella preghiera liturgica, continua a bussare alle porte della mia libertà. E come nel sacramento celebriamo la presenza del "mistero nel segno", così nel segno del fratello sono chiamato ad accorgermi dell'appello che Cristo fa alla mia libertà, perché ne accolga la presenza.

Immediato, evidentemente, è il riferimento alla lettera di Francesco *Ad un ministro*, paradigmatica della sua esperienza di preghiera: al frate che vorrebbe andare nell'eremo, perché disturbato nella sua preghiera dai troppi affanni, egli raccomanda, invece, di amare proprio quei fratelli e situazioni che sembrano impedire questo pur pio e santo desiderio. Ovvero: il rapporto con Dio non passa innanzitutto attraverso le nostre ascesi, ma nel rapporto con le circostanze di tutti i giorni. Il rapporto con Dio, imparato nel sacramento dell'Eucaristia, ora si dilata nel rapporto con tutta la realtà. Ogni punto della realtà, in Francesco, prende luce dal sacramento e, viceversa, il suo impegno con la realtà lo rimanda a comprendere più profondamente ciò che celebra nel sacramento. Di conseguenza, la fraternità emerge come il primo luogo in cui vivere il rapporto con Dio; non il dio delle proprie proiezioni o fantasie religiose, ma il Dio che si fa piccolo per essere ospitato dalla nostra libertà.

Evidentemente, proprio questa dilatazione del sacramento permette a Francesco di arrivare sino alla grande preghiera del *Cantico di frate Sole*. Ciò che è celebrato nel sacramento, ora diventa sguardo sulla creazione, di cui ne afferma l'irriducibile positività. Pertanto, appare chiaro come questa preghiera sia tutt'altro che un inno ecologico, ma radicalmente cristologico e trinitario. In questo testo di Francesco si vede con chiarezza come per lui *tutta la realtà possieda una dimensione intimamente sacramentale*.

In tal senso mi sento di condividere pienamente e di rispondere affermativamente alla domanda posta da Paolazzi a proposito del Cantico: "Francesco, aveva già intuito che Dio può essere tutto in tutte le cose (1Cor 15,28) fino dal tempo presente, prima ancora dell'instaurazione finale del Regno?". Il suo grido: "*mio Dio e mio tutto*", il suo cantico di lode che tutto abbraccia e riconduce a Dio non sono forse il segno che Francesco aveva consapevolezza che Dio è "tutto in tutto"? Qui arriviamo probabilmente al cuore della riflessione sul senso della lode e della preghiera in Francesco, e quindi sul significato della vita stessa. Preghiera è coscienza di Dio presente nella realtà; lode è riconoscere questo nesso e dunque *restituzione e glorificazione* di Dio Trinità e *rendimento di grazie*. La lode è la modalità eucaristica con cui l'uomo entra in rapporto con tutto, riconoscendo in ogni cosa la presenza di Dio Creatore e redentore che si dona a lui e restituisce (*reditus*) tutto a lui perché tutto viva per sempre in lui.

* * *

Con tutto ciò si comprende perché le biografie parlino di Francesco non come di un uomo che pregava, ma come di un "uomo fatto preghiera": *totus non tam orans quam oratio factus*. Un uomo che vive in tal modo la realtà, è un uomo che prega sempre. Per Francesco pregare non era un atto tra gli altri compiuti nella propria vita, ma in un certo senso coincideva con l'esistere. Pregare vuol dire aver coscienza di sé, perché coscienti del mistero di Dio che si dona a noi in Cristo. San

Francesco, radicato nel mistero trinitario, immerso nel sacramento dell'Eucaristia, in cui riconosceva la contemporaneità di Cristo alla sua vita, messo in movimento dalla Parola di Dio, entra in rapporto sempre nuovo con tutta la creazione, affermando col *Cantico* l'originaria positività di tutto il reale in Cristo. Egli diviene generatore di nuovi rapporti umani, mediante la continua scoperta della fraternità, ossia come scoperta degli altri, non in quanto conferma o specchio della propria esistenza, e neppure come nemici, ma come fratelli e sorelle, perché resi tutti figli e figlie nell'unico eterno Figlio di Dio.

II - Come parlare di preghiera e contemplazione all'uomo di oggi

di Mauro Mantovani, SDB

Parlare di preghiera e contemplazione all'uomo di oggi, da un certo punto di vista, costituisce una vera e propria *sfida*. Ci sono note le riflessioni di pensatori - anche molto diversi tra loro, penso per esempio a Heidegger, Romano Guardini, Umberto Galimberti - che diagnosticano con molta lucidità la situazione assai pericolosa di una civiltà, quella attuale, in cui invece prevale la tecnica, e in cui anche lo stesso modello di razionalità è diventato tecnologico. E allora che senso ha parlare di contemplazione?

La vita religiosa tra ricerca e proposta

La prospettiva pragmatista o utilitarista, peraltro, secondo la quale vale non ciò che è vero ma ciò che è utile, è una mentalità che purtroppo non sembra declinare. Anche *Fides et ratio* lo denuncia chiaramente come uno dei rischi, pericoli, errori oggi particolarmente diffuso:

l' «atteggiamento mentale che è proprio di chi, nel fare le sue scelte, esclude il ricorso a riflessioni teoretiche o a valutazioni fondate su principi etici. - E aggiunge - [...] È la stessa antropologia ad essere fortemente condizionata, mediante la proposta di una visione unidimensionale dell'essere umano, dalla quale esulano i grandi dilemmi etici, le analisi esistenziali sul senso della sofferenza e del sacrificio, della vita e della morte».

Si direbbe che viene negato paradossalmente proprio ciò che al contrario innesca la scintilla della domanda ultima di senso, e ci fa essere pienamente uomini. Emmanuel Mounier giustamente affermava che invece un'azione è valida ed efficace solo se si è misurata prima con la verità, che le dà il suo senso, e con la situazione storica che le assicura insieme la misura, dunque anche il limite, e le condizioni per la sua realizzazione.

Se di tutto ciò almeno noi avessimo coscienza, tuttavia lo sbilanciamento sull'attivismo sembra procurarsi vittime sempre più numerose anche nel contesto della vita consacrata. Tanto è il lavoro da fare che non soltanto parlare ma anche dedicarsi alla contemplazione potrebbe sembrare anacronistico, decisamente controcorrente, a volte anche quando se ne parla nei nostri ambienti.

Il testo di *Vita Consecrata* e il documento *Ripartire da Cristo* insistono proprio sul fatto che a noi particolarmente è richiesto il coraggio di affrontare le prove e le sfide, interpretandole come un *kairos*, un momento favorevole in cui Dio ci interpella. E questa è certamente una delle maggiori sfide. "Dimensione profetica", tra l'altro significa, come avviene nell'esperienza stessa dei profeti, il vivere una situazione, il passarci dentro, per saperla interpretare, a favore di tutto il popolo di Dio, alla luce del suo progetto. Dunque ...non possiamo esimerci da questa responsabilità di vivere in noi, per esserne testimoni, quella inseparabilità dell'essere e del fare.

Ciò che mi sta a cuore in questo breve intervento è il sottolineare la profonda verità antropologica di questa affermazione, augurandomi che anche questo sguardo, di natura più filosofica, possa contribuire all'insieme delle riflessioni che vengono proposte in questo incontro così significativo.

André Gide nei suoi *Diari* così si esprime:

«La verità è che non appena i bisogni dell'esistenza cessano di essere un assillo, noi non sappiamo più che fare della nostra vita e la gettiamo perciò allo sbaraglio».

La vita che abitualmente si chiama pratica, caratterizzata dal lavoro (*poiein*) e dalla quotidianità, nulla sarebbe se non fosse carica di significato. Senza viverlo con il timbro del significato - ci ricordano anche le scienze umane, a partire dalla psicologia - tutto ciò che si compie si percepisce piano, piano, svuotato di consistenza, fosse anche l'*opus* più alto e desiderato, e a lungo andare si vanifica, specie se si sa che non serve a nulla. Il "puro pratico", privato del suo significato, porta il vuoto, percepito come senso di noia. Autori quali Jean Paul Sartre o Herbert Marcuse lo hanno ben

evidenziato. La stanchezza e la noia esistenziale si presentano come una sazietà, ma ...si è “riempiti di zavorra”, dice Sartre ne *La nausea*. Si vive “inautenticamente”. E finisce che senza un significato che ci accompagna ci si riempia poi di surrogati, se non di psicofarmaci e antidepressivi. Non a caso attualmente vengono pubblicati libri dai titoli quali “Pillole di Aristotele”, o “Platone meglio del Prozak”.

L'attività pratica, sulla quale esistono delle illuminate riflessioni anche tra gli autori contemporanei che mettono particolarmente in risalto il suo collegamento intrinseco con l'essere, in effetti riempie per lo più la “durata” dell'esistenza e delle energie dell'uomo, ma di per sé *non dà il senso della pienezza*, anche se ci si dovesse “occupare” anche di ...cose spirituali o pastorali. Attività che si pone in ragione di *mezzo per vivere*, ma non come scopo della vita. Il *motus* in effetti non è mai lo scopo di se stesso, perché è il traguardo che dà valore al movimento stesso.

Lo stesso impegno politico - in senso ampio, che dunque ci coinvolge in prima persona - (o il “lavoro ecclesiale”) serve per preparare una società caratterizzata dalla giustizia, dalla pace e dalla solidarietà. E tutto questo è a sua volta in funzione della tendenza onnicomprensiva e fondamentale dell'uomo che è la felicità. La pace del possesso dei beni è la loro fruizione gaudiosa, che alla fin fine non è attività pratica, ma gratuita, ricercata per se stessa. E proprio per questo, in ultima analisi, non dipende da una “quantità” o dalle cose, come ci insegnano molti santi, da Francesco stesso a Madre Teresa. Non essendo funzionale ma essenziale, ciò costituisce proprio la contemplazione, che permette di “essere” anche quando non si è in grado di “fare”. Essa - intesa non come situazione immobile o realtà statica - è il fine (*telos*) di tutte le attività proprio perché tutti i movimenti del nostro *cor inquietum* non si accontentano di soluzioni intermedie, ma cercano l'approdo nella pace dei livelli più profondi dello spirito. Ernst Cassirer, che definisce l'uomo come “animal symbolicum” (da sym-ballo, unire) afferma che solo la dimensione contemplativa è il “laboratorio” del significato dell'uomo. Dimmi se, cosa, e come contempli e ti dirò chi sei...

Aspetto antropologico della contemplazione

Non è dunque solo una constatazione sociologica, o una notazione di teologia ascetica o spirituale, ma è una profonda verità antropologica che la mancanza dell'esercizio della contemplazione è mutilazione dell'essere, e perciò senso di frustrazione, dal nostro punto di vista frustrazione della nostra vocazione.

È dunque importante raccogliere la sfida di *diventare esperti in contemplazione*. “Pace e bene” che è non solo un augurio o un saluto ma anche un programma di vita, significa vita in pienezza, dinamicamente intesa, armonia, visione e godimento di bellezza e forse non tanto la totale mancanza di ansia o di percezione di scadimento o fallimento - chi, anche umanamente, potrebbe esserne immune? - ma anche vivere con un significato più pieno con cui assumerle e affrontarle.

La vera contemplazione, infatti, non è certamente una evasione dal reale, ma al contrario *un'immersione nel suo cuore*. Perché lo sguardo contemplativo, quando è profondo, sa indirizzarsi al “centro” di ogni essere, visualizzato nel suo rapporto con il fondamento dell'essere che - dice Platone, “tiene nelle sue mani di tutte le cose il principio, la meta e il fine”. È un mettersi a guardare le cose - per quanto possibile - dal punto di vista di Dio, dalla sua prospettiva. Allora il *taumazein* e il *teorein*, lo stupore e la meraviglia della contemplazione, che stanno alla radice dell'amore per la sapienza, ci mostrano che c'è addirittura uno spazio per l'“estasi” in ogni esperienza, specie se lo sguardo di chi ama la vita e radicalmente l'essere è affinato dalla sua tensione di amore. Per questo Chesterton dichiarava apertamente la sua “mistica convinzione del miracolo in tutto ciò che esiste e dell'estasi realmente insita in ogni esperienza”. Ogni sguardo profondo sulla realtà diventa itinerario di possibile incontro con colui che ne è il supremo fattore, e che ha impresso in tutto ciò che esiste i segni della sua presenza: «A chi non è mai accaduto - scriveva Pieper - proprio in mezzo al tedio ed alla tensione della vita quotidiana, di guardare in volto il proprio figlioletto ansioso di ottenere una risposta ai suoi instancabili interrogativi, e di «vedere» per un attimo in quell'istante, che tutto quanto esiste è buono, amabile e degno di amore, amato da Dio? [...] Certezza non

pensata, ma contemplata, dell'origine divina di tutto quanto esiste, può rivelarsi improvvisamente al nostro sguardo anche nelle cose in apparenza più insignificanti, sol che questo sguardo abbia il suo impulso nell'amore. E questa è, nel suo significato più preciso, contemplazione».

Contemplare nel quotidiano

Come realizzare praticamente tutto ciò nel contesto della nostra vita, vocazione e missione? È la domanda che lascio aperta, su cui potremo intervenire nel dialogo previsto dalla tavola rotonda. Indubbiamente il compito affidatoci oggi dalla Chiesa è assai affascinante, perché sulla linea dell'antica sapienza e allo stesso tempo come una nuova profezia. Il profeta è colui che parla, che proferisce perché *vede*. Così scrive Joseph Pieper:

«Ad Anassagora fu chiesto “Perché sei al mondo?”. [...] La risposta fu: “*Eis theorían*”, per vedere - il sole, la luna, il cielo. È difficile supporre che in questa risposta siano intesi i corpi fisici celesti, e non piuttosto la totalità del mondo e dell'essere. L'antica saggezza greca e la dottrina della felicità del Nuovo Testamento sono dunque concordi nel ritenere che il compimento in funzione del quale viviamo si renda per noi accessibile attraverso il vedere».

È facile oggi trovare indagini, statistiche, previsioni, ecc., più difficile è trovare qualcuno che sappia vedere “dentro” e insieme anche “oltre”. In un mondo efficientista e utilitarista, nel coltivare la contemplazione si può essere anzi tacciati di rinunciare a combattere il male che impasta il mondo. Oppressioni e alienazioni sono il tessuto della storia dell'uomo, una storia che non è certo univoca, ma “ambigua” - lo afferma Pietro Prini - “incipite”. Una storia, quella del secolo appena trascorso, che si è configurata come “sacrificale”, secondo la preziosa espressione di Maria Zambrano. In questo senso, chi giudica il mondo irrimediabilmente insensato, perché impastato di assurdo, si preclude ogni possibilità per la contemplazione. Per chi invece valuta il mondo e la storia come mistero e come contenitore di misteri, quali gli avvenimenti - ma soprattutto gli uomini - si presentano, allora la contemplazione non solo costituisce una possibilità aperta, ma in qualche modo anche un dovere. Per questo E. Mounier, di fronte alla drammaticità della storia, affermava che la posizione di chi contempla è quella dell’“ottimismo tragico”, perché ogni essere non è solo quello che appare, ma anche quello che ancora non si è manifestato. E in questo senso la contemplazione trasforma tutto il “tragico”, anche le vere e proprie tragedie, in fondate proiezioni verso il non-ancora della speranza. La nostra società oggi ha un bisogno urgente di speranza; la contemplazione, sostanziata di stupore davanti alla “bellezza” - una bellezza struggente e drammatica - che si manifesta anche nelle lacerazioni della storia, è saper andare *più a fondo* e *più oltre*, partecipando in qualche modo di quell'azione di “prendere il libro e aprirne i sigilli” che è propria soltanto dell'Agnello immolato. La bellezza del volto di una persona che gratuitamente non ha esitato a rischiare la vita per te; la bellezza che rifulge al segno dell'amore sacrificale; la bontà (*kalokagathía*) che raggiunge l'acme nel dono del sangue; la bellezza di un gesto di perdono, di una riconciliazione; la bellezza di ciò che nonostante tutti i disastri fiorisce e/o rifiorisce, la divina bellezza di un Dio col volto del Risorto, che sulla croce per amore è “fiamma che nel ghiaccio brucia ancora”. La radice indoeuropea (-*wid*, -*weid*) della parola storia (*historia*) è proprio il verbo vedere. Contemplare è sapere guardare alla storia stessa (anche personale, dell'Ordine, delle persone che ci sono affidate) in profondità. Il termine viene del resto dal greco per indicare la capacità di ritagliare uno spazio del cielo di cui interpretare i segni - per esempio il volo degli uccelli - e così saper scrutare gli eventi e il loro senso profondo. Contemplare è così saper scrutare e interpretare la vita e la storia per l'uomo d'oggi.

L'uomo moderno e il “frate minore”

Ma qual è l'uomo di oggi? Ci aiutano due immagini della mitologia classica, a cui mi permetto - da profano - di fare un aggancio francescano per ciascuna. Mi direte poi voi se pertinente o meno.

1) *L'immagine di Prometeo*. Tra i vari “modelli” di uomo presentati dalla letteratura o dal pensiero più recente c'è chi ha immaginato positivisticamente l'uomo di oggi come Prometeo, l'uomo tecnologico, autosufficiente, che ruba il fuoco agli dèi presumendosi così onnipotente e pensando di sostituirsi a loro. Tuttavia questo uomo si ritrova però egli stesso un prodotto, quasi solo più una macchina tra le macchine che egli stesso ha costruito. Di fronte a questo progetto illusorio, è proprio la “minorità” dell'essere Cappuccino a parlare con grande significatività, così come viene interpretata dal *Testamento* di San Francesco. Nietzsche parlava dell'*Übermensch*, il superuomo capace di creare egli stesso i valori; l'essere minore significa riconoscersi totalmente dipendente, proprio come essere-senza-volontà-di-potenza. Causa della Riforma, del resto, è “Madonna Povertà”, e questa è la forma fondamentale di povertà, da cui scaturisce tutto il resto. Una prospettiva veramente “sanante” e liberante di fronte ad ogni illusione di totale autonomia, che l'itineranza costitutiva dell'essere del Cappuccino, proprio perché privo di qualsiasi ufficio che lo potesse “legare” al territorio gli permetteva di muoversi assai velocemente, sotto la spinta dell'obbedienza, di essere totalmente disponibile in vista dell'evangelizzazione. Una testimonianza preziosa di vera libertà di cui anche oggi c'è estremamente bisogno. La minorità e l'itineranza permettono al Cappuccino di contemplare non tanto in Convento quanto nella *Lebenswelt*, nel mondo stesso della vita, e di essere, da questo punto di vista, sempre pronto di fronte ad ogni nuova frontiera dell'evangelizzazione, alle sfide anche dei secoli che verranno.

2) *L'immagine di Orfeo*. Un altro modello di uomo, richiamato da Herbert Marcuse, è invece la figura di Orfeo: è “l'uomo del bisogno”, bisognoso di pace, di libertà, di sensibilità - a livello di singolo - e a livello di vita di relazione è desiderio di incontro, di creatività, di produttività significativa. È l'uomo estetico-erotico che si esprime con l'entusiasmo, la spontaneità, la tenerezza, la simpatia. La radice di tutto questo è la sua vita contemplativa, intesa come esperienza del gratuito, dell'intuizione della bellezza attraverso mille forme di esperienza dell'arte e del godimento della pace - si veda *L'uomo a una dimensione* -. Orfeo è il simbolo del dover essere dell'uomo contemporaneo, è l'uomo del canto, della spontaneità, della contemplazione della vita che diventa poi azione di pacificazione e di riconciliazione. La società di domani a misura d'uomo sarà quella *pacificata* a livello profondo degli individui, oggi tanto alienati, e della città *riconciliata* ove la comunità sarà costituita di persone demassificate ed esperte della contemplazione. Di fronte all'edonismo e oggi alla società del *body building* e della cura esagerata del corpo, il Cappuccino - pescando dalle radici più intime della sua storia [in qualche modo, nella riforma francescana, ci si oppone proprio anche a questo culto del corpo di stampo rinascimentale] e della sua spiritualità - è invece chiamato a contemplare “l'anima del corpo che è nell'altro”. Per questo passa tante ore in cella a pregare quante fuori a curare (*mitsorgen*) l'anima dell'altro, dopo aver curato (*besorgen*, per ricordare i termini specifici della *Sorge* heideggeriana) la sua. Quanto bisogno c'è oggi di “cura delle anime”, vero “umanesimo integrale”.

Preghiera, contemplazione, comunione

Tra le prospettive di Prometeo e di Orfeo l'antropologia di Francesco propone l'“alter Christus”. In una prospettiva comunitaria “forte”: la “fraternità”. Credo che il senso di “democrazia” con cui nacque la Congregazione sia un impegno significativo oggi “nella prospettiva della “spiritualità di comunione” a vivere la contemplazione scrutando “insieme” che cosa Dio vuole... e questa ricerca in se stessa forse vale anche di più di certe realizzazioni immediatamente pratiche, più semplici e sbrigative. Da questo punto di vista è proprio l'esperienza della contemplazione a costituire la radice del significato di ogni azione. Che altrimenti, fatalmente, apre la strada all'agitazione. La storia di oggi, forse anche della situazione della nostra vita consacrata, offre questo magistero, e insieme questa *chance*: o cura “insieme” della contemplazione o senso di agitazione e tanta dispersione.

*Come parlare di preghiera e contemplazione all'uomo di oggi? Risponderei... vivendola, per essere non solamente ...veri frati, ma veri uomini. Lo sbocco della contemplazione è la traduzione in azione di quell'amore che si è sperimentato e si sperimenta, il rapporto è vitale e indissolubile. In questo senso non è vera una contemplazione che rimane autoreferenziale, che non diventa dono, offerta disinteressata, e accoglienza reciproca. Come la Parola si incarna, così la Parola contemplata chiede di darsi farsi corpo della storia: l'espressione più sintetica che ce lo ricorda si trova proprio nella Sacra Scrittura: *Pístis dià agápes energouméne*, ossia «la fede - che è ascolto della Parola e esperienza della Parola, che include necessariamente la contemplazione di essa - diventa energia attraverso l'amore» (Gal 5,6). Verifica ultima di ogni parola pronunciata.*

III - La preghiera ecclesiale: proposta-provocazione di senso per l'uomo contemporaneo *di Fausto Sciarpa*

Tra i diversi aspetti della condizione spirituale dell'uomo contemporaneo, con una scelta indubbiamente semplificante e riduttiva, ma comunque significativa, prendo a riferimento due motivi con i quali rapportare l'urgenza, la fecondità della preghiera e della testimonianza cristiana.

Li chiamerò deriva nichilista e deriva funzionalista. L'uso del termine "deriva" dà agli aggettivi una connotazione valorialmente negativa. In ciò sta la semplificazione riduttiva, che non rende completamente giustizia alla realtà, ma torna utile al nostro contesto di discorso.

- Per deriva nichilista qui intendo sottolineare la perdita di senso, la mancanza di fondamenti e di fini ultimi, che consegna l'esistenza al tempo che consuma se stesso, senza costruire qualcosa che vada oltre, in una sequenza discontinua di momenti, ognuno pago di sé e destinato al vuoto.
- La deriva funzionalista comporta la riduzione del soggetto umano al suo ruolo nel sistema economico, politico, sociale. Quello che conta è il sistema che comunque deve funzionare secondo criteri di efficienza che non tollera riserve.

Altri due concetti, propri del lessico filosofico contemporaneo, ci tornano utili, quelli di ragione "forte" e di ragione "debole".

- La ragione "forte" è una ragione con certezze, più o meno assolute, quali che esse siano, proposte-imposte con decisione, addirittura con la forza, in un'ottica monopolista.
- La ragione "debole" decostruisce ogni certezza, si accontenta di frammenti e di spiragli, è contro ogni intolleranza e fanatismo, è pluralista.

Accosto, per i nostri usi, avvertendo che sul piano strettamente teoretico l'operazione non è del tutto legittima, la ragione debole alla deriva nichilista e la ragione forte alla deriva funzionalista, e ne traggo questa considerazione.

Il clima culturale odierno sconta una contraddizione spesso taciuta, addirittura negata: la contraddizione tra una ragione "debole", proclamata come antidoto al fanatismo, all'intolleranza, al dogmatismo, al totalitarismo, e una ragione "forte", dalle diverse configurazioni (economica: le ragioni del mercato; politica: le ragioni del più forte; tecnologica: le ragioni dell'onnipotenza), che non tollera opposizione.

L'imperialismo del mercato globale, in particolare (mercato di merci, di idee, di sistemi, di persone..), tende ad imporre un pensiero "unico", in cui il massimo di diffusione è pagato con il minimo di tolleranza per identità diverse. Il riferimento alle regole "formali" della democrazia, spesso nasconde, e poi non così tanto, una volontà forte ed egemonica, quella del "mercato", quali che siano le merci.

Nell'orizzonte della ragione "debole-forte", la dimensione religiosa della vita, soprattutto nella forma di appartenenza ad una confessione istituzionalizzata, è soggetta ad una duplice obiezione:

- la ragione "debole" la ritiene origine di identità "forti", causa di intolleranza, dogmatismo, fanatismo;
- la ragione "forte" ne decreta l'inefficacia, l'inutilità, al limite la dannosità.

In questo contesto culturale, così sommariamente e selettivamente descritto, la preghiera diventa proposta-provocazione alla duplice deriva, suggerendo, nel contempo, lo stile della testimonianza cristiana. Contro la deriva nichilista è offerta di senso: pregare è pensare al senso della vita, al fondamento che ti ha posto in essere, al fine che ti chiama. E' l'entrata in comunione-dialogo con un Volto, quello del Padre, è rendersi disponibili al suo progetto, alla sua Volontà.

La preghiera riscatta, così, il tempo dalla dispersione degli attimi irrelati, li sottrae al vuoto, proiettandoli verso la speranza di un nuovo inizio, costruito anche nella fatica e nel dolore del quotidiano assunto con responsabilità.

A fronte della deriva funzionalista la preghiera recupera dignità e identità all'uomo, quale figlio di Dio, signore del creato, non suddito e funzionario, ma soggetto libero, il cui valore non è dato dal ruolo, ma dalla radice ultima che alimenta la sua vita.

L'assoluta "inefficienza" della preghiera, secondo i parametri del "mercato", riapre gli spazi alla gratuità e alla bellezza, dove l'uomo riscopre la bellezza del dono accolto e la gioia del donare. Per ciò essa diventa scuola d'amore, scoperta dell'amore da cui siamo plasmati e resi capaci di amore fraterno, solidale verso la sofferenza dell'umanità e la sua aspirazione alla giustizia, appassionato per l'unità del corpo di Cristo e di tutta la famiglia umana. La "debolezza" della fede, in realtà la sua forza, diventa paradigma, ossia modello, stile, metodo di vita cristiana; lo stile della potenza della debolezza, del mezzo povero, portatore di immensa ricchezza, della debolezza della Croce.

Annunciare il Vangelo, confrontandosi con la ragione "debole-forte", cosa significa, infine?

La ragione "debole", a buon diritto rifiuta il fanatismo e l'intolleranza, e questo per una fede che ha nel Cristo crocifisso il proprio paradigma, non può non essere accolto che come invito a non usare mezzi forti nella diffusione, ma ad avvalersi dei mezzi poveri dell'amore, che si fa vicinanza, misericordia, servizio, dono gratuito. Al tempo stesso, di fronte ad una ragione debole che impedisce la resistenza al male, mediante un relativismo spesso pasticciaccio e non raramente tragico, l'accoglienza di un progetto, quello del Regno di Dio, si propone come resistenza ad ogni deriva nichilista ed offre una speranza alla vita, principio di responsabilità verso la storia.

La ragione "forte" invoca l'efficienza, e ben venga se è al servizio dell'uomo, di tutto l'uomo, di ogni uomo, in obbedienza al compito creatore, a cui Dio ha voluto associare l'uomo (parabola dei talenti). Tuttavia non bastano servizi, c'è bisogno di significati, che non parlano solo alla mente ma anche al cuore, non indicano solo mete ravvicinate ma aprono orizzonti lontani.

La ragione "forte" odierna, come d'altronde quella "debole", è inguaribilmente malata di assenza di significati. Compito della Chiesa è quello di essere dispensatrice di "senso" (richiamo al fondamento e al fine) e di "significati" (collocare cose e persone nell'orizzonte del "senso"). Per svolgere questo compito, la Chiesa nella preghiera ha la sua norma e il suo paradigma.